ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

La presencia del mundo griego en el *Testamento de Abraham*



Diana L. Frenkel
UBA / dfrenkel@filo.uba.ar

Resumen

El artículo se propone analizar la presencia del mundo griego en el *Testamento de Abraham*, un texto pseudoepigráfico, compuesto entre los siglos II a.C y II d.C. cuyo autor, anónimo, fue probablemente un judío egipcio. La obra fue transmitida en dos recensiones A y B. Los principales personajes provienen de la *Biblia* hebrea: Abraham, Sara, su hijo Isaac, y el arcángel Gabriel. La obra presenta elementos apocalípticos, rasgos provenientes del orfismo y el inconfundible sello de Homero en la descripción de la visión del mundo en el capítulo 10 de la recensión A.

Palabras clave

Testamento de Abraham
apocalipsis
orfismo
Homero
Patriarca

Abstract

This paper attempts to analyze the presence of the Greek world in the *Testament of Abraham*, a pseudepigraphic text composed between the second century BC and the second century AD. The author was most probably an anonymous Jew born in Egypt. The work was transmitted in two recensions, A and B. Its main characters are found in the Hebrew Bible: Abraham, Sarah and their son Isaac, and the archangel Gabriel. The work presents apocalyptic elements, features from Orphism, and the unmistakable hallmark of Homer's description of the vision of the world in the 10th chapter of recension A.

Key words

Testament of Abraham
apocalypse
orphism
Homer
Patriarch

Introducción

Se trata de una obra pseudoepigráfica[1] que complementa la historia del patriarca Abraham narrada en *Génesis* 12-25. El texto original se perdió y ha llegado a nosotros en dos recensiones en lengua griega, A y B. Los catálogos antiguos citan entre los textos pseudoepigráficos de la *Biblia* hebrea, uno titulado Abraham (Ἀβραάμ) del cual se duda si se refiere al *T.A.*[2] o al *Apocalipsis de Abraham* (otro

1. Los libros ***Pseudoepigráficos*** son aquellos que presentan rasgos apocalípticos y cuya narración está puesta en boca de un personaje histórico. De ahí el título de gran parte de ellos: el ***Libro de Henoc***, ***Los Testamentos de los doce patriarcas***; ***La ascensión de Isaías***. No entraron al canon católico y comenzaron a difundirse a partir de la rebelión macabea (mediados del siglo II a.C). En cambio, los así llamados ***Apócrifos*** (***Tobit***, ***Judith***, ***La sabiduría de Ben Sira***, ***I-IV Macabeos***, adiciones griegas de ***Daniel y Esther***), integran el canon católico y ortodoxo griego, pero no el hebreo. Por ello son llamados también ***Deuterocanónicos***. Fueron compuestos durante el período de dominación persa y helenístico.

2. Con esta sigla nombramos en el cuerpo del artículo al ***Testamento de Abraham***.

texto pseudoepigráfico). En las *Constituciones Apostólicas* (fin del siglo IV, comienzos del V) se mencionan libros apócrifos de los tres patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob (Βιβλία ἀπόκρυφα…τῶν τριῶν πατριαρχῶν).[3] Prisciliano (siglo IV) en *Liber de Fide et de Apocrypha* habla de las profecías de Noé, Abraham, Isaac y Jacob, probablemente aludiendo a los *Testamentos* de estos personajes. Los manuscritos griegos del *T.A.* (entre los siglos XIII y XVII) titulan esta obra como Διαθήκη (Testamento), Λόγος (Discurso), Βίος (Vida). Sin embargo en el *T.A.* no existe característica alguna que permita incluirla en la así llamada "literatura de testamentos". En dicho género una figura importante reúne a sus descendientes en los instantes previos a su muerte, les cuenta los hechos más sobresalientes de su vida, les aconseja sobre el recto modo de proceder, los exhorta a cumplir los preceptos de la Ley y realiza algunas predicciones sobre el futuro.[4] La modalidad parenética se une a visiones de carácter apocalíptico.[5] En el *T.A.* no aparece ningún testamento, consejo o advertencia del patriarca a su hijo. Tampoco en la *Biblia* hebrea existe un testamento de Abraham para su familia. En cambio, sus descendientes, Isaac y Jacob, reunieron a sus hijos antes de morir para aconsejarlos con respecto a su vida y bendecirlos.[6] El *T.A.* fue publicado por primera vez en 1892 por Montague Rhodes J, cuya edición reproduce las dos recensiones griegas conservadas, A y B,[7] la primera más extensa que la segunda.[8] Es probable que ambas recensiones provengan de un mismo original, ya que en ellas no se observa supresión o añadido de oraciones, por lo que se deduce que sus autores redactaron los textos de modo independiente uno del otro. Se cree que A es más tardía puesto que en ella existe un número importante de palabras y frases de origen cristiano o medieval,[9] y B es anterior, con un vocabulario más simple. La mayor parte de los estudiosos concuerda en afirmar que ambas recensiones fueron redactadas en Egipto debido a la similitud del vocabulario con otros textos provenientes de la comunidad judeoalejandrina (*3 Macabeos*, el *Testamento de Job*, *3 Baruch)*, aunque Schmidt (1986) considera que B es una traducción de un original hebreo que vio la luz en suelo de Judea. La fecha de redacción se calcula entre los siglos II a.C y I d.C aunque la presencia de adiciones cristianas podría extender la fecha hasta el siglo VI d.C. El tema de la lengua original ha sido motivo de discusión debido a la presencia de semitismos ("un mot ou phrase dont l´usage ou la construction se séparent de l´usage normal du grec pour se conformer a l´usage normal sémitique").[10] Se pensó en un original semítico, hipótesis descartada en los últimos años en los que prevalece la opinión de una redacción original en griego, influida por la lengua de la *Septuaginta*. Los semitismos no indican una traducción del hebreo sino revelan un autor perteneciente a la comunidad judeoalejandrina de Egipto, conocedor de la *Septuaginta*, grecoparlante y versado en cultura helenística. El tema es el mismo en las dos recensiones y los protagonistas principales son Abraham y el arcángel Miguel. Una característica digna de mención del *T.A.* es su universalismo: no existen diferencias entre judíos y gentiles, no se insiste en la figura del patriarca como paradigma para su pueblo, ni aparecen transgresiones contra las leyes mosaicas. Los pecados descriptos son de carácter universal (robo, asesinato, adulterio).

El personaje de Abraham

La figura de Abraham se caracteriza por ser sumamente piadosa, conducta descripta en *Ge.* 18.1-8. Lo extraño de este personaje es el hecho de rechazar la muerte y negarse a entregar su alma al arcángel Miguel, enviado por Dios para tal fin.[11] El mensajero de Dios le transmite al patriarca la imposibilidad de rehusar el mandato divino, por lo que éste último solicita, antes de abandonar la

3. Ésta es una de las razones por las que se le ha dado a la obra el nombre de la obra *T.A.*, al ser nombrada con las otras dos que incluyen testamentos de los dos patriarcas.

4. *Cfr.* Piñero (2006:81).

5. El género apocalíptico (cuya definición ha sido objeto de innumerables controversias) presenta los siguientes rasgos: sueños y visiones que transmiten un mensaje de alcance cósmico, vaticinios ***ex eventu*** (a partir de un hecho ya acaecido se revela el futuro), división del tiempo en etapas, aparición de ángeles, catástrofe y posterior salvación, pseudonimia. *Cfr.* Frenkel (2000:122-3).

6. *Cfr.* Bendición de Isaac *Ge.*27, 27-29; bendición de Jacob *Ge.* 49.

7. La edición de Schmidt, de la que reproducimos el texto se basa en veintitrés manuscritos para la recensión A y en nueve para la B.

8. Para la relación entre ambas recensiones *cfr.* Allison (2003:21 ss).

9. *Cfr.* Allison (2003:16 ss).

10. Definición de Max Wilcox, citada por Delcor (1973:32). Ejemplos de semitismo en el *T.A.* lo constituyen las construcciones de ἐγένετο, parataxis, polisíndeton.

11. Siete veces rehúsa Abraham acompañar al arcángel Miguel.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

vida, el contemplar toda la tierra habitada (caps. 10-14), deseo que le es cumplido en un viaje celeste, guiado por el arcángel y sesenta ángeles más. Abraham retorna a su casa, se niega a seguir a Miguel y sólo entrega su alma cuando es engañado por la Muerte, enviada por Dios para llevarse la vida del patriarca. Su cuerpo es enterrado en el encinar de Mambré,[12] y su alma, escoltada por ángeles, sube al cielo. El hecho de que un patriarca de la talla de Abraham se rehúse a morir, genera un efecto cómico-paródico, comentado por la crítica.[13]

12. Lugar cercano a Hebrón.

13. Levine (1997:351) define a la obra como "an emergent satirical genre". Burkes (2005:697) destaca que "the story contains additional offbeat features which result in a general comic effect". Allison (2003:23) comenta que en el margen de ciertos manuscritos, los copistas expresaron su opinión con respecto al texto: es producto de un hereje ὑπὸ αἱρετικῶν συντεθεῖσα; carece de sentido φλυαρίαις.

El arcángel Miguel

Cumple un papel importante en el *Libro de Daniel* 10.13-21 donde defiende a los israelitas de los ángeles de Persia y Grecia.[14] Recibe el epíteto ἀρχιστράτηγος "comandante (del ejército celestial)"[15] que permite identificarlo como tal.[16]

14. Di Lella (1978:273) en su comentario a este versículo considera que se trata de un influjo de la mitología cananea en la que cada nación tiene una deidad protectora.

15. *Cfr.* LXX *Jo.* 5.14.

16. En la novela bíblica ***José y Aseneth*** 14.4 ss desciende un hombre del cielo a quien no se nombra pero se lo identifica como el arcángel Miguel por la presentación que éste hace de sí mismo: "ἐγώ εἰμι ἀρχιστράτηγος πάσης τῆς στρατιᾶς τοῦ ὑψίστου", *ibid.* 7. El mismo epíteto ocurre en ***Ap. Esd.*** 4.24 y ***2 Hen.*** 33.10.

La presencia de numerosos ángeles es un rasgo típico de la literatura pseudoepigráfica en la que aparecen ángeles buenos y malos. En la *Biblia* hebrea las citas son esporádicas y representan una 'fuerza' o misión divina: se menciona a los querubines que cuidan el paraíso (*Ge.* 3.24) y a los serafines por encima del trono divino, poseedores de seis alas (*Is.* 6.2). Es un género especialmente desarrollado en la literatura apócrifa. La condición moral de los ángeles está documentada en textos redactados después del exilio babilónico, probablemente por influjo de la cultura persa. Otro motivo que podría explicar la numerosa presencia de ángeles es, según Traver (1925:51), la tendencia a destacar la trascendencia de Dios que resulta en la introducción de seres intermedios entre él y el mundo.[17]

17. *Cfr.* Traver (1925:50-51).

El mundo griego en el *T.A.*

El *T.A.* es una obra que fusiona diversas tradiciones: la veterotestamentaria (las figuras de Abraham y Miguel) la apocalíptica (el viaje celestial, la contemplación del mundo y el destino de las almas después de la muerte) y la griega, a través de la presencia de Homero y la contemplación del juicio de las almas. Ésta última presenta semejanzas con el relato de Er el armenio en el libro 10 de la *República* de Platón. En los párrafos siguientes intentaremos demostrar cómo el autor del *T.A.* ha plasmado tradiciones de diverso origen, revelando su condición de judío alejandrino ya que sólo la vida en una ciudad cosmopolita como Alejandría habría podido producir una obra de las características mencionadas.

El árbol parlante

En el capítulo 3 de ambas recensiones, Abraham camina del campo a su casa junto con el arcángel Miguel, quien se había presentado al patriarca como un extranjero. En A un ciprés, en el camino, por orden divina, adquiere el don del habla. En B se trata de un árbol semejante a un tamarisco:

> A[2] […] κατὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης ἵστατο δένδρον κυπάρισσος. [3]κατὰ πρόσταξιν τοῦ θεοῦ ἐβόησεν τὸ δένδρον ἀνθρωπίνῃ φωνῇ καὶ εἶπεν· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, κύριος ὁ θεὸς ὁ προσκαλούμενος αὐτὸν τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν.

A[2] […] junto a aquel camino se erguía un ciprés. [3]Y por mandato de Dios gritó el ciprés con voz humana y dijo: "Santo, santo, santo es el Señor el que convoca a quienes lo aman".

B[2] εὗρον δένδρον μέγα ἔχον κλάδους τριακοσίους, ὅμοιον ἐρηκινοῦ· [3]καὶ ἤκουον φωνὴν ἐκ τῶν κλάδων αὐτοῦ ᾐδομένην· Ἅγιος ὅτι τὴν πρόφασιν ἤνεγκας περὶ ὧν ἀπεστάλης·

B[2] Encontraron un gran árbol con trescientas ramas, semejante a un tamarisco. [3]Y escucharon una voz de sus ramas que cantaba: "Santo porque trajiste la noticia por las que fuiste enviado".

En la *Biblia* hebrea hay varios pasajes en los que se exhorta metafóricamente a la naturaleza a alabar la presencia de Dios. En *1Ch*. 16.33 se transcribe un himno del rey David en el que exhorta a los árboles a gritar de alegría por la presencia divina En *Is*. 44. 23 el profeta invita a la naturaleza en plenitud, árboles, montañas, profundidades de la tierra, a clamar la gloria de Dios, pero ni en los ejemplos mencionados ni tampoco en otros de semejantes características, se registra el caso de un árbol que habla.[18] Esto sí ocurre en la literatura griega. Citamos un pasaje de la *Ilíada* en el que se nombra a una roca y una encina en relación con un hecho de habla. En el canto 22 v. 126 Héctor se refiere al carácter de su enemigo mortal, Aquiles, antes de enfrentarse con él "οὐ μέν πως ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ᾽ ἀπὸ πέτρης / τῷ ὀαριζέμεναι" [Pues no es posible ahora hablar con él ni desde lo alto una encina o de una roca…]. En el ejemplo de la *Odisea* canto 19 v.163, Penélope relaciona los dos elementos de la naturaleza cuando interroga al falso mendigo (Odiseo) acerca de su origen: "οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ᾽ ἀπὸ πέτρης" [Pues no provienes ni de una encina legendaria ni de una piedra]. Es significativo el epíteto παλαιφάτου que acompaña al árbol El verso 35 de la *Teogonía* hesiódica también asocia a ambos: "ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην;" [Y por qué estas cosas a mí acerca de la encina y la roca?]. West en su comentario *ad loc*. (1966:167ss), señala la oscuridad de esta expresión, cita el verso homérico, un pasaje de Platón en el diálogo *Fedro* 275 bc y un paralelo ugarítico.[19] En el texto platónico, Sócrates en diálogo con Fedro recuerda lo afirmado por quienes se encontraban en el templo de Zeus en Dodona (lugar en el que existía un oráculo de la divinidad mencionada) las primeras palabras proféticas pronunciadas fueron las de la encina. O´Bryhim (1996:134ss), explica que según la Suda los adivinos podían predecir el futuro al interpretar el crujido de ciertos árboles, los cuales Plinio (*N.H.* 17.243) denomina *arbores locutae*. O´Bryhim menciona un texto órfico *Lithica* (360-78 Abel) en el que el adivino Heleno formula una profecía basada en un silbido que emanaba de una piedra. El origen de esta costumbre hay que buscarlo en Oriente.[20] Delcor (1973:97ss) considera un rasgo proveniente del orfismo el hecho de que un árbol esté dotado de voz humana. Como prueba transcribe algunos testimonios, entre ellos el de las *Argonáuticas Órficas* del siglo IV a.C. el v. 1160 una rama de árbol, proveniente de la encina de Dodona, fijada en el mástil de la nave Argo, aconsejaba a los navegantes. Hace mención también de otro documento de origen órfico, una lámina de oro de Petelia (Sicilia) del siglo IV-III a.C. en la que se describe un ciprés a la izquierda de la morada del Hades: "Encontrarás a la derecha de las moradas del Hades una fuente, junto a ésta se alza un ciprés blanco […] a esta fuente ni te acerques."[21] Delcor (1973:99ss) comenta que la presencia de rasgos órficos en el *T.A.* no resulta extraña porque los testimonios arqueológicos revelan influencias del orfismo en el judaísmo en la época grecorromana. En la sinagoga de Dura-Europus se encontró una pintura que representa a Orfeo tocando la lira y rodeado de animales encantados. En

18. No compartimos el criterio de Vegas Montaner (1987:476) quien en el comentario a 3. 22 A del *T.A.* manifiesta que el tema del árbol que habla se encuentra en la *Biblia* y cita como ejemplo el apólogo de Jotam (*Jd.* 9.8 ss), ya que es trata de una fábula en la es común que tanto animales como seres de la naturaleza adquieran rasgos humanos.

19. West cita a Dirlmeier (1955:55 ss).

20. El erudito cita un versículo de *Hoseas* 4.12 en el que el profeta describe la costumbre idólatra del pueblo: el consultar a un madero, probablemente una *asheráh*, un cipo que representaba a la diosa del amor y la fecundidad, llamada con ese nombre (Astarté en griego).

21. Texto transcripto por Torres (2007:175).

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

Jerusalén fue descubierto un mosaico del siglo II d.C. en el que se representa a Orfeo.[22] S. Sznol (2011:25) cita la opinión de Flavio Josefo quien definía a la escuela de los esenios como pitagórica (*AJ* 15.10.4). El historiador judío afirma que entre ellos estaba difundida la creencia de la corruptibilidad del cuerpo y de la inmortalidad del alma (*BJ* 2.154).[23] Sznol también menciona a Dimas Fernández Galiano quien considera que los terapeutas (integrantes de un movimiento judío que actuó en Egipto, similar en su formación e ideología a los esenios[24]) de Alejandría constituían un monasterio pitagórico.

22. *Cfr.* P. Lagrange (1937) *L´Orphisme* y H. Vincent (1901) "Une mosaique byzantine à Jerusalem", *R.B.*, pp. 435-444, citados por Delcor (1973:99).

23. *Cfr.* la opinión de García Martínez (1982:312). Frente a las afirmaciones de quienes sostienen que Josefo presentó con un ropaje griego el pensamiento esenio, el estudioso declara que la creencia en la resurrección está registrada en los *Himnos* de Qumrán (1QH 6, 29), probablemente transmitida a los esenios por los *hasidim*, los piadosos que están en el origen de la segunda parte del libro de Daniel.

24. Definición de Sznol (2011:11).

El lavado de pies seguido de llanto

En el capítulo 3 se describe esta costumbre que forma parte de los dones ofrecidos a los huéspedes.

> A [7][…] τέκνον Ἰσαάκ, ἄντλησον ὕδωρ ἀπὸ τοῦ φρέατος, καὶ ἔνεγκε μοι ἐπὶ τῆς λεκάνης ἵνα νίψωμεν τοῦ ἀνθρώπου τούτου τοῦ ἐπιξένου τοὺς πόδας ὅτι ἀπὸ μακρᾶς ὁδοῦ πρὸς ἡμᾶς ἐλθὼν ἐκοπίασεν […]
>
> A [7][…] Isaac, hijo, saca agua del pozo y tráemela en la palangana para que lavemos los pies de este hombre extranjero porque se fatigó tras llegar a nosotros después de un largo camino […]
>
> A [9]προσελθὼν δὲ Ἀβραὰμ ἔνιψεν τοὺς πόδας τοῦ ἀρχιστρατήγου Μιχαήλ · ἐκινήθησαν δὲ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἀβραὰμ καὶ ἐδάκρυσεν ἐπὶ τὸν ξένον [10][…] ἰδὼν ὁ ἀρχιστρατήγος αὐτοὺς κλαίοντας συνεδάκρυσεν καὶ αὐτὸς μετ´ αὐτῶν, [11]καί ἔπιπτον τὰ δάκρυα τοῦ ἀρχιστρατήγου ἐπὶ τῆς λεκάνης εἰς τὸ ὕδωρ τοῦ νιπτῆρος, καὶ ἐγένοντο λίθοι πολύτιμοι.
>
> [9] Después de acercarse Abraham, lavó los pies del príncipe Miguel. Se conmovieron las entrañas de Abraham y lloró sobre el extranjero […][10] Tras ver el príncipe que ellos lloraban, también él participó del llanto junto con ellos,[11] las lágrimas del príncipe caían sobre la palangana en el agua de la vasija y se convirtieron en piedras preciosas.
>
> B [6]Τέκνον Ἰσαάκ, ἀνάστηθι καὶ βάλε ὕδωρ ἐπὶ τῆς λεκάνης, ἵνα νίψωμεν τὰς πόδας τοῦ ξένου τούτου […] [7]Κατανόησιν ἔχω ὅπερ καὶ γενήσεται, ὅτι ἐν τρυβλίῳ τούτῳ οὐ μὴ νίψω ἔτι τοὺς πόδας ἀνθρώπου ξενιζομένου πρὸς ἡμᾶς […] [10]καί Μιχαὴλ ἰδὼν αὐτοὺς κλαίοντας, ἔκλαυσεν καὶ αὐτός· [11]καὶ ἔπεσαν τὰ δάκρυα Μιχαὴλ ἐπὶ τῆς λεκάνης, καὶ ἐγένετο λίθος πολύτιμος.
>
> B [6]Isaac, hijo, levántate y echa agua sobre la palangana para que lavemos los pies de este extranjero […][7] Tengo la percepción como que también ha de ocurrir de que en el recipiente éste no lavaré más pies de ningún extranjero que se hospede entre nosotros […][10] Miguel tras ver que ellos lloraban, también rompió en llanto[11] y cayeron sus lágrimas sobre la palangana y se transformaron en una piedra preciosa.

El texto se inspira en *Ge*. 18 que narra el encuentro de los tres enviados de Dios, semejantes a seres humanos, con Abraham. Éste los invita a entrar en su tienda y pide agua para que ellos se laven los pies (*id*. 4); en el *T.A.* (en ambas recensiones) es Abraham en persona quien lava los pies del extranjero, acción que provoca la irrupción de llanto en el patriarca, su hijo Isaac y el arcángel Miguel. En B es Isaac quien derrama lágrimas en primer término.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

No se explica el motivo de tal sentimiento aunque se insinúa que se trata de un hecho prodigioso puesto que las lágrimas del 'huésped' se transforman en piedras preciosas. Este hecho sobrenatural ocurre también en la mitología griega e inspiró el pasaje 4.603 ss de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas. En los versos citados se recuerda la caída de Faetonte, alcanzado por el rayo de Zeus en la corriente del río Erídano. Sus hermanas, las Helíades, transformadas en álamos, derraman lágrimas de ámbar (φαεινὰς ἠλέκτρου λιβάδας). La aparición del llanto no es habitual en quien está acostumbrado a recibir huéspedes, indica una situación extraña que vuelve a manifestarse en ocasión del sueño de su hijo Isaac en el que se anticipa la muerte de su padre (caps. A 5 y B 6). El joven, antes de conocer el significado del mismo, irrumpe en llanto y esto provoca que también lo hagan su padre y el arcángel Miguel (A 5.9-10; B 6.2-3). La aparición de Sara, al oír el llanto, genera que ésta reconozca al huésped como el arcángel Miguel (A 6.1; 5; B6.6). Lo hace de manera inmediata y después se lo comunica a su esposo: "εὐθὺς ἐγνώρισεν ὅτι ἄγγελος κυρίου ἐστιν ὁ λαλῶν" [De inmediato reconoció que quien hablaba era un ángel del Señor] (A6.1); "ἐκ γὰρ τῶν τριῶν ἁγίων ἀνδρῶν ἐκείνων οὗτος ἐστιν ὁ εἷς ἐξ αὐτῶν" [De aquellos tres hombres santos, éste es uno de ellos] (A6.5). Abraham comprende entonces el prodigio de transformación de las lágrimas en piedras preciosas. Su esposa cierra el episodio mediante el reconocimiento de que se trata de una revelación: "καὶ νῦν γίνωσκε, ὅτι ἀποκάλυψις τινος ἔργου ἐστιν ἐν ἡμῖν" [Y ahora reconoce que se da entre nosotros la revelación de algún hecho] (A 6.8). Se trata de una típica anagnórisis, semejante a la que ocurre en el canto 19 de la *Odisea*. La esclava Euriclea, por mandato de su ama Penélope, debe lavar los pies de ese extraño mendigo quien ha contado una falsa historia sobre sí mismo. De Jong (2001:457) define este pasaje como una variante especial de postergación de reconocimiento 'delayed recognition' que aumenta la tensión en el público espectador. Odiseo se ha presentado como un cretense quien en tiempos pasados había ofrecido hospitalidad al esposo de Penélope (vv. 165-202) la que derrama abundantes lágrimas al oír el relato (204; 208-9). Finalmente ordena a la anciana esclava lavar los pies del extranjero pues "así ha de estar Odiseo en sus pies y en sus manos pues los mortales envejecen pronto en la desgracia" (359-60). Inconscientemente la esposa de Odiseo ha percibido algo extraño en el mendigo que lo acerca a su marido. El llanto también aflora en Euriclea al tiempo que expresa mediante un priamel que muchos extranjeros han venido al palacio, pero ninguno tan parecido a Odiseo en su cuerpo, voz y pies (vv. 379-81). El reconocimiento se produce al palpar la antigua cicatriz de su amo: "αὐτίκα δ᾽ ἔγνω οὐλήν" [Al punto reconoció la cicatriz](vv. 392-3).

La contemplación del mundo

La visión del mundo, pedida por Abraham a Dios como paso previo a su muerte (A 9.6; B 9.19), le es concedida. En A la contemplación del universo tiene lugar antes de la del juicio, en B, después de éste.

> A 10 2 ἐώρα δὲ Ἀβραὰμ τὸν κόσμον καθὼς ἦγεν ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἄλλους μὲν εἶδεν ἀροτριῶντας,[25] ἑτέρους ἁμαξηγοῦντας,[26] ἐν ἄλλῳ δὲ τόπῳ ποιμαινεύοντας, ἀλλαχοῦ ἀγραυλοῦντας[27] καὶ ὀρχουμένους, παίζοντας καὶ κιθαρίζοντας, ἐν ἄλλῳ δὲ τόπῳ παλαίοντας καὶ δικαζομένους, ἀλλαχοῦ κλαίοντας, ἔπειτα καὶ τεθνεῶτας ἐν μνήματι ἀγομένους 3 εἶδεν δὲ καὶ νεονύμφους ὀψικευομένους[28] καὶ ἀπλῶς είπεῖν εἶδεν πάντα τὰ τοῦ κόσμου γινόμενα, ἀγαθὰ καὶ πονερά·

25. Este verbo se encuentra una sola vez en la ***Septuagint***a: ***Is***. VII 25.

26. Se trata de un verbo desconocido en la ***Septuaginta***; en griego clásico se usa ἀμαξεύειν.

27. No aparece en la ***Septuaginta***, en el ***N.T***. se encuentra en ***Luc***. II 8.

28. Se trata de un neologismo, parece ser una transcripción de la palabra latina ***obsequor***. En A 20.12 se usa el mismo verbo refiriéndose a la acción de los ángeles que escoltan el alma de Abraham: "τὴν ψυχὴν ὠψίκευον οἱ ἄγγελοι". Se encuentra en autores cristianos del siglo VII d.C como Leoncio de Neápolis y Sofronio de Jerusalén.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

> A 10 2 Veía Abraham el mundo como se encontraba aquel día, vio que unos araban, otros conducían carros, en otro lugar pastoreaban, en otro sitio pernoctaban al aire libre y danzaban, se divertían y tañían la cítara, en otro lugar luchaban y administraban justicia, en otro sitio lloraban y después (vio a) los que conducían a los muertos a la tumba 3 vio también a recién casados escoltados en procesión; en síntesis vio todo lo que existe en el mundo, lo bueno y lo malo.

La contemplación del mundo desde el cielo es un rasgo frecuente en la literatura pseudoepigráfica. El protagonista es llevado por un ángel y contempla los secretos del universo. Dentro de ese tipo de literatura, el *T.A.* es la única obra de que inicia la descripción del universo con personas que transcurren sus días dedicadas a sus actividades cotidianas (A10.2-3). Según nuestra opinión, esto explica por influjo de la descripción del escudo de Aquiles (Σ 483-608), el primer ejemplo literario de ékphrasis, que funciona como fuente inspiradora del pasaje en cuestión. Homero combina distintos lugares y situaciones: la tierra, el cielo, el mar y astros (vv. 483-9); dos ciudades, la primera goza de la paz: en ella se celebran bodas y un juicio por homicidio (vv. 497-508); en la segunda, cercada por dos ejércitos, los habitantes preparan una emboscada (vv. 509-40); escenas de agricultura, cosecha, vendimia, pastoreo, danza y canto. El poeta fusiona imágenes auditivas, visuales con movimiento.[29] El autor del *T.A.* condensa la profusión de imágenes en una serie de proposiciones sustantivas de acusativo y participio dependiendo de un verbo de percepción visual: εἶδεν. También invierte el orden del texto homérico: Abraham primeramente observa a los que estaban arando al fin del versículo 3 menciona la presencia de los novios. Hay coincidencias en la lengua: ἀροτριῶντας y ἀρηρομένη (v. 548) corresponden a ἀροτῆρες (v. 542) ὀρχουμένους con ὠρχεῦντ΄ (594); κιθαρίζοντας con κιθάριζε (v. 570); δικαζομένους con δίκαζον (v. 506); τεθνεῶτας … ἀγομένους con ἄλλον τεθνηῶτα… ἕλκε (v. 537) y νεκρούς τ΄ ἀλλήλων ἔρυον κατατεθνηῶτας. (v. 540); νεονύμφους ὀψικευομένους con νύμφας δ΄ ἐκ θαλάμων …ἠγίνεον (v. 492-3). La presencia de los pastores tiene su correlato en la descripción de dos pastores con sus rebaños en la ciudad en guerra que tocaban la siringa, sin advertir el peligro de la emboscada que preparaban los habitantes de la ciudad (vv. 525 ss) y en los cuatro áureos pastores que guiaban un rebaño de vacas y un toro, atacado posteriormente por leones, que lo devoraban, pese a los esfuerzos inútiles de los pastores y sus perros (vv. 577 ss). Homero no sólo describe imágenes sino por medio de ellas, crea un relato que cuenta los peligros acechantes para hombres y animales, pese a una aparente calma.[30] Del mismo modo, los versículos 2 y 3 del cap. 10 devienen una especie de ʻprólogoʼ de conductas humanas cotidianas que construyen una realidad y que se oponen a los hechos humanos descriptos a continuación. A partir del versículo A 4 al 15 Abraham contempla a seres humanos que cometen pecados y pide su inmediato castigo. La actitud intransigente del patriarca da lugar al cese de la contemplación del mundo habitado: una voz divina ordena al arcángel Miguel retornar a Abraham a su morada pues si viera a todos los pecadores, destruiría a todas las criaturas (*ibid.* 13). Sin embargo, el patriarca no regresa a la tierra hasta después de haber visto a Adán quien contempla el movimiento de las almas y posteriormente a Abel, a cargo de la administración de justicia en el cielo, sentado en un trono y ayudado por ángeles en su función de juez (A 12-15). El arcángel Miguel explica que hay un segundo juicio llevado a cabo por las doce tribus de Israel y un tercero cuyo juez es Dios (A 13. 6-7). En B sólo existe un juicio en el cual Abel es el juez (κριτής) y Henoc el maestro del cielo y la tierra y el escriba de justicia ("διδάσκαλος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ γραμματεύς τῆς δικαιοσύνης",[31] caps. 9-11). Después del juicio, Abraham ve a seres humanos

29. *Cfr.* Becker (1995:106).

30. "The images are fully dramatized […] The ***ekphrasis*** here goes beyond interpreting images and has turned them more completely into stories" (Becker, 1995:121).

31. Se trata de una figura mencionada en ***Ge.*** 5. 21-24, quien se convirtió en un personaje central de la apocalíptica judía, dando origen al así llamado "Ciclo de Henoc", el cual comprende cinco libros de origen distinto. ***Cfr.*** Piñero (2006:95-6).

en la tierra cometiendo actos pecaminosos (adulterio, calumnias, asesinatos) B12. En esta recensión no existe el pasaje que se remonta a la *ékphrasis* del escudo de Aquiles.

Vegas Montaner (1987:495) afirma que el pasaje de A 10. 2-3 ha sido inspirado no sólo por Homero sino también el capítulo 16 de *Icaromenipo*, compuesto por Luciano de Samosata quien menciona su fuente "οἷά φησιν Ὅμηρος". El autor sirio pudo haber influido en el pasaje que menciona a los que estaban llorando (κλαίοντας) puesto que él también describe a alguien lamentándose (πενθῶν ἄλλος ἐφαίνετο). Quien redactó el *T.A.* podría haber sido lector de Luciano, siempre y cuando la obra se hubiese escrito en el siglo II d.C. Además, en el autor sirio hay referencias geográficas concretas al adjudicar a determinados pueblos (egipcios, fenicios, laconios, atenienses)[32] distintas actividades que limitan el sentido de universalidad que ofrece el pasaje homérico, por lo que consideramos a éste la principal fuente de inspiración para el *T.A.* en el pasaje en cuestión.

32. *Cfr.* al respecto la opinión de Gómez Espelosín (2010:176).

Visión de las dos puertas

Hay un pasaje en ambas recensiones (A 11.2 ss y B 8.4 ss) que dio lugar a discusiones con respecto a su procedencia. En A Abraham ve dos caminos (δύο ὁδούς) y dos puertas (δύο πύλας), una ancha, la de los pecadores, que conduce a la perdición y castigo eterno, y otra, estrecha, la de los justos que conduce a la vida. Adán, el primer ser creado, se encuentra sentado sobre un trono dorado, de aspecto terrorífico (*ibid*. 4).[33] Las almas son arrastradas por ángeles quienes introducen a la mayoría de ellas en la puerta ancha y a pocas en la puerta estrecha. En B 8, el arcángel Miguel le muestra a Abraham dos puertas, una pequeña y otra grande que llevan a la vida (εἰς τὴν ζωήν) y a la perdición (εἰς τὴν ἀπώλειαν) respectivamente. Macurdy (1942) opina que la fuente debe buscarse en los mitos escatológicos de Platón, más concretamente en *República* 614b ss. Delcor (1973:133-134) señala que el motivo de los dos caminos aparece en la *Biblia* hebrea en *De*. 15ss, *Je*. 21.8, pero es desarrollado ampliamente en el *Manual de disciplina*, un texto esenio. Afirma que A parece haber sido influida directamente por este manual, en lo referido a los ángeles. También destaca la semejanza temática y de vocabulario del pasaje en cuestión con *Mateo* 7.13-14 al tiempo que señala la complejidad para definir qué texto depende del otro. Concluye que el motivo de los dos caminos estaba muy expandido en la época de Jesús. Vegas Montaner (1987:498 ss) considera que el pasaje en cuestión depende de *Mateo* 7.13ss. Por nuestra parte consideramos que el tratamiento del motivo de los dos caminos se encuentra ampliamente difundido en la cultura griega. Un ejemplo de ello es la parábola de Pródico con respecto a la elección de Heracles, transmitida por Jenofonte, *Memorabilia* 2.1.21-34. En ella se describe a un joven Heracles vacilante con respecto al camino que debe elegir: el de la maldad o el de la virtud. Quienes eligen este último, una vez muertos, permanecerán, en la memoria de los hombres, celebrados con himnos. La fuente de Pródico es Hesíodo *Erga* (287-292): el poeta le muestra a su hermano Perses los dos caminos, el de la maldad y el de la virtud.[34] En ambos textos mencionados, los personajes se encuentran frente a una elección, en cambio en el *T.A.*, los seres humanos ya lo han hecho y sufren las consecuencias de ello en el "más allá". Platón trató este motivo en *Gorgias* 523e; *Fedón* 107c-115a y *República* 614b-621b.[35] Este último pasaje es el que más semejanzas presenta con respecto al *T.A.* Sócrates relata lo ocurrido a Er, personaje que murió y al duodécimo día resucitó y narró lo que había visto en el

33. La imagen del trono divino en los cielos es común en la literatura judeohelenística. La ***Exagogé*** de Ezequiel (vv. 68-70) describen el trono celestial que vio Moisés durante el sueño. En él también pudo observar el cosmos desde lo alto (vv. 77-81). *Cfr.* Jacobson (1983:90-92).

34. *Cfr.* Frenkel (2007:111-13).

35. Eggers Lan (1993:58) advierte que los mitos escatológicos de las obras mencionadas presentan contradicciones que impiden configurar una concepción unitaria.

ISSN (en línea) 2362-4841 / ISSN (impresa) 0325-1721
Anales de Filología Clásica /27 (2014)

mundo de ultratumba, después de abandonar el cuerpo, a diferencia de Abraham, quien ve el juicio de las almas, aún estando vivo. Er observa dos aberturas (δύο χάσματα) en la tierra y dos en el cielo. Los jueces ordenaban a los justos seguir por la derecha (εἰς δεξιάν) hacia una de las aberturas del cielo y los injustos debían tomar por la izquierda (εἰς ἀριστεράν) hacia abajo (614 c-d). Los ángeles flamígeros (πύρινοι) que empujan a las almas y las golpean sin piedad A 12.1) se corresponden con los hombres salvajes y ardientes (διάπυροι) del texto platónico (615e). Estas semejanzas en el tratamiento de este tema no implican que quien haya escrito el *T.A.* tuviese en sus manos el texto platónico, sino que ambas obras presentan influjos del orfismo que cada autor recreó según la exigencia del relato. Al respecto Bernabé (2011:178) expresa que el filósofo griego "reelaboró libremente motivos órficos, al servicio de sus propios intereses filosóficos y literarios [...]".

Visión del juicio y pesaje de las almas

En el cap. A 12 Abraham contempla a un varón, de aspecto temible sentado sobre un trono (en el capítulo siguiente se entera de que se trata de Abel), ante él hay una mesa con un libro. A la derecha e izquierda, dos ángeles sujetando papel, tinta y cálamo. El versículo 9 introduce el motivo de la balanza: "πρὸ προσώπου δὲ τῆς τραπέζης ἐκάθητο ἄγγελος φωτοφόρος κρατῶν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ζυγόν" [Ante la mesa estaba sentado un ángel luminoso sosteniendo en su mano una balanza]; el versículo 13 describe el pesaje de las almas: "ὁ τὸν ζυγὸν κατέχων ἐζύγιζεν τὰς ψυχάς" [el que tenía la balanza pesaba las almas].

El pesaje de las almas, la *psychostasía,* cumple un papel esencial en el pensamiento religioso del antiguo Egipto, según se describe en el *Libro de los Muertos* y dejó rastros en el arte de la XXI dinastía.[36] Varios pasajes de la *Biblia* hebrea (*Jb* 31.6; *Ps*. 62.10; *Dn*. 5.27) atestiguan la acción de pesar las almas en un sentido metafórico, no real. Homero en la *Ilíada* presenta dos pasajes en los que Zeus pesa los destinos de aqueos y troyanos enfrentados entre sí (8.69-72) y los de Aquiles y Héctor (22.209-212). La tragedia perdida de Esquilo *Psychostasía* presenta en escena el pesaje de los destinos de Aquiles y de Memnón, llevado a cabo por Zeus, frente a las madres de ambos héroes, Tetis y Eos. En otra tragedia de su autoría, *Los Frigios*, también perdida, el poeta retoma el tema de la balanza.[37] Bernabé (2011:161-2) menciona un testimonio considerado órfico que presenta un juicio de las almas en el que aparece una balanza ("con la mano alzaba la balanza"). Forma parte de un códice del siglo II/III d.C. de la colección de papiros de Bolonia que contenían parte de un poema escrito en hexámetros, de autor anónimo. Algunos consideran que fue escrito entre los siglos II/III d.C., en cambio otros lo sitúan en el ámbito judío del helenismo alejandrino. De ser cierta esta segunda posibilidad, atestiguaría la difusión del orfismo en la comunidad judeoalejandrina, por lo cual no resulta extraño hallar ecos de dicha doctrina en el *T.A*.

36. *Cfr.* Duchemin (1995:284).

37. Bernabé (2011:160) afirma que el tema de la balanza para pesar las almas no se encuentra muy difundido en el ámbito griego. Sin embargo, la comedia ***Ranas*** de Aristófanes, representada en el 405 a.C. en las Leneas presenta una escena (vv. 1365-1410) en la que Dioniso introduce una balanza para pesar los versos de Esquilo y Eurípides, parodiando la ***Psychostasía*** del poeta trágico. Debía ser un motivo conocido para provocar la risa en el público.

Conclusiones

En el artículo señalamos rasgos órficos en la presencia del ciprés y en la visión de ambas puertas que relacionamos con el relato de Er en *República* 614 ss. La semejanza puede deberse a la expansión del orfismo (del cual los esenios se

hicieron eco en algunos aspectos) no sólo en el mundo griego sino también en Egipto. La trasformación de las lágrimas en piedras preciosas que comparamos con el pasaje del libro cuarto de las *Argonáuticas* de Apolonio también existe en otras culturas.[38] El motivo de la balanza, presente en el *T.A.* se originó en Egipto, expandiéndose por el mundo griego (Homero, Aristófanes). El lavado de pies del huésped y su posterior reconocimiento por parte de Sara pudo estar influido por *Odisea* 19.361 ss, pero ningún pasaje presenta una cercanía tan próxima a la literatura griega como A 10.2 inspirado sin duda alguna en *Ilíada* 19.483-608. La reelaboración de un pasaje homérico en un texto pseudoepigráfico y la desobediencia de la figura de Abraham, rehusándose a morir y humanizando así al patriarca, hacen del *T.A.* una obra singular, original y un notable testimonio de la riqueza cultural y el cosmopolitismo existente en Egipto entre los siglos II a.C y I d.C.

Recibido: 15/9/2014. Aprobado: 18/11/2014.

38. *Cfr.* Allison (2004:114, n. 34).

Bibliografía

Fuentes primarias

- Delcor, M. (ed.) (1973). ***Le Testament d´Abraham***. Leiden: Brill.
- Schmidt, F. (ed.) (1986). ***Le Testament grec d´Abraham.*** Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Vegas Montaner, L. (1987). ***Testamento de Abraham***. En: Diez Macho, A. (ed.) ***Apócrifos del Antiguo Testamento***. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Bibliografía crítica

- Allison Jr., D. C. (2003). ***Testament of Abraham.*** Berlin: Walter de Gruyter.
- ——— (2004). “Resurrecting a calf. The origin of ***Testament of Abraham”***, ***Journal of Theological Studies*** 55, 103-116.
- Becker, A. S. (1995). ***The Shield of Achilles and the Poetics of Ekphrasis.*** Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bernabé, A. (2011). ***Platón y el orfismo***. Madrid: Abada Editores.
- Burkes, S. (2005). “Abraham meets Death: Narrative Humor in the ***Testament of Abraham*** by Jared Ludlow”, ***The Jewish Quarterly Review*** 95.4, 697-699.
- De Jong, I. (2001). ***A Narratological Commentary on the Odyssey***. Cambridge: Cambridge University Press.
- Delcor, M.; García Martínez, F. (1982). ***Introducción a la literatura esenia de Qumrán***. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Duchemin, J. (1995). ***Mythes grecs et sources orientales***. Paris: Les Belles Lettres.
- Eggers Lan, C. (1993). ***El Fedón de Platón***. Buenos Aires: Eudeba.
- Frenkel, D. (2000). “Mito, historia, apocalíptica (de Hesíodo al ***Libro de Daniel***)”, ***Stylos*** 9.1, 119-128.
- ——— (2007). “El primer ***agón*** de ***Nubes***: Protágoras, Pródico y Aristófanes”, ***AFC*** 20, 109-126.
- Gómez Espelosín, J. (2010). “Luciano y el viaje: una estrategia discursiva”. En: Mestre, F.; Gómez, P. (eds.) ***Lucian of Samosata. Greek writer and Roman citizen***. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 169-182.
- Hartmann, L.; Di Lella, A. (1978). ***The Anchor Bible. The Book of Daniel***. New York: Doubleday & Co.
- Jacobson, H. (1983). ***The Exagoge of Ezequiel***. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine, A. J. (1997). “The Jewish Novel in the Ancient World by Lawrence M. Wills”, ***The Journal of Religion*** 77.2, 350-351.

» Macurdy, G. H. (1942). "Platonic Orphism in the ***Testament of Abraham***", ***JBL*** 61, 213-226.

» O´Bryhim, S. (1996). "A New Interpretation of Hesiod, '***Theogony***' 35", ***Hermes*** 124.2, 131-139.

» Piñero, A. (2006). ***Literatura judía de época helenística en lengua griega***. Madrid: Síntesis.

» Sznol, S. (2011). "Los autores de los Rollos del mar Muerto y su marco histórico-social", ***Sociedad y Religión*** 34/35 vol. 21, 8-31.

» Torres, D. (2007). ***La escatología en la lírica de Píndaro y sus fuentes***. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

» Traver, H. (1925). "The Four Daughters of God: A Mirror of Changing Doctrine", ***PMLA*** 40.1, 44-92.

» West, M. (1966). ***Hesiod Theogony***. Oxford: Oxford Clarendon Press.